42

Karl A. Miller
3460

Jesus und die Juden

Von D. Gerhard Kittel
Professor der Theologie in Greifswald

1926

Im Furche-Verlag zu Berlin

BM
620
K62
1926
GTU
Storage

Jesus und die Juden

Von D. Gerhard Kittel
Professor der Theologie in Greifswald

1926

Im Furche-Verlag zu Berlin

BS2417
.J4K4
BM
620
K62
1926

Dieses Heft ist das erste von einigen innerlich zusammengehörigen Heften der „Stimmen", in denen vom Standpunkt des biblischen Christentums aus zur völkischen Frage Stellung genommen wird. Es schließen sich diesem Heft in Kürze an: „Die Frömmigkeit des Alten Testaments" von Professor D. Friedrich Baumgärtel-Rostock, „Der alttestamentliche Gott" von Professor D. Dr. Joh. Hempel-Greifswald, „Evangelium und deutsches Volkstum" von Professor D. Kurt Deißner-Greifswald, „Die völkischen und rassenmäßigen Ausprägungen des Christentums auf dem Missionsgebiet" von Missionsdirektor D. Martin Schlunk-Hamburg und „Das geistig-religiöse Leben der westeuropäischen Judenheit, vornehmlich Deutschlands, und seine Wertung vom christlichen Gottesgedanken aus" von Professor D. Dr. Willy Staerk-Jena. Die Herausgabe liegt in Händen des Verfassers des vorliegenden Büchleins: Professor D. Gerhard Kittel-Greifswald, und des ehemaligen Generalsekretärs der Deutschen Christlichen Studenten-Vereinigung: Stadtpfarrer Hermann Weber-Freiburg i. Br.

PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY
FEB 1 0 1965
FRANKLIN

Heft 42 der
Stimmen aus der deutschen christlichen Studentenbewegung

20060

I

Ein Buchtitel, der das Wort „Judentum" enthält, trägt im heutigen Deutschland mit diesem Wort ein Stück Sensation in sich, an der sofort gewisse Leidenschaften des Tages sich zu entzünden drohen. Darum mag, was wir zu sagen haben, mit der Bitte beginnen, es möchte für uns all dergleichen vor der Tür bleiben. Der andere Name, der in dem Titel unseres Heftes steht, zeigt zur Genüge, daß es sich hier nicht um die Fragen der politischen Kämpfe und der Rassengegensätze handeln soll, sondern um das Problem eines geistigen Verhältnisses.

Man hat freilich in neuerer Zeit auch gewisse *Rassefragen* auf das Verhältnis „Jesus und das Judentum" angewendet. Es ist wirklich nicht der Mühe wert, darüber sehr viele Worte zu verlieren. Man braucht dazu das grundsätzliche, sehr ernste Problem: „Recht und Unrecht der Rassengegensätze" gar nicht anzurühren. Aber wenn es sich darum handelt, ob Jesus selbst seinem Geschlecht und seiner Rasse nach ein Arier oder ein Jude war, dann muß man allerdings als einfachen historischen Tatbestand, an dem gar nicht zu deuteln ist, feststellen: es ist denkbar, daß Jesus, wenn er Galiläer war, ein paar Tropfen nichtjüdisches Blut in seinen Adern hatte — ich sage: das ist *denkbar*, ist nicht ganz ausgeschlossen; aber absolut *sicher* ist, daß er auf alle Fälle sehr viele Tropfen echt semitischen Blutes in sich getragen hat.

Doch wir lassen, wie gesagt, mit Bewußtsein alle diese Dinge beiseite. Judentum ist ja nicht nur Rasse, und die Rassenfrage ist nur eine Seite der Judenfrage. Judentum ist zugleich Religion, und darum ist die Judenfrage zugleich eine *Religionsfrage*. Man wird es verstehen, wenn an diesem Punkte sofort wieder eine

Einschränkung gemacht wird. Wir wissen alle: es gibt ein großes Stück Judentum, das mit Religion überhaupt nichts mehr zu tun hat. Es gibt einen Typus des modernen Juden — es hat genau denselben Typus übrigens schon in alten Zeiten gegeben —, der ist seiner geistigen und weltanschauungsmäßigen Struktur nach nichts als der Repräsentant einer gewissen Durchschnittsaufklärung, die in der Regel sehr flach und seicht ist; die — wie das ja meist zu sein pflegt — je platter sie wird, desto eitler wird; die nur zu oft in der Frivolität und in der Lasziviät sich gefällt. Wenn eines der Grundmomente aller Religion die Ehrfurcht ist, dann tut man nicht Unrecht, diesen Typus als das Gegenteil der Religion zu bezeichnen.
Jedenfalls ist das ein Judentum, das mit Religion so wenig zu tun hat, wie ein sogenanntes Christentum jener vielen, die nur den Namen Christen tragen; ein Judentum, bei dem es infolgedessen natürlich auch völlig gleichgültig ist, ob es äußerlich etwa zur christlichen Konfession übergetreten ist oder nicht. Es ist schwerlich zufällig, wenn gerade der Typ dieser Juden uns Anderen am fremdesten und unsympathischsten erscheint. Diese religionslosen Juden haben etwas Entwurzeltes. Sie sind wie Menschen, die das nicht mehr haben, was von Haus aus ihr Bestand war; wie Menschen, die ihre Seele verloren haben — und von denen nur noch die äußere Larve eines uns fremden Menschentums geblieben ist. Wenn man ihr Verhältnis zu Jesus feststellen will, dann kann man von ihnen nichts anderes sagen, als was von der satten Gottlosigkeit der Selbstgefälligkeit zu allen Zeiten und in allen Völkern und in allen Religionen zu sagen ist.

Dieses religionslose Judentum ist freilich nicht das einzige, das es gegeben hat und das es gibt. In der Marburger Universität lehrte durch Jahrzehnte hindurch der Professor der Philosophie Hermann Cohen. Er ist vor wenigen Jahren gestorben. Diesen Mann hatte bezeichnenderweise mit dem berühmten Marburger evangelischen Theologen Wilhelm Herrmann eine herzliche Kollegialität und Freundschaft verbunden. Er muß ein Mensch ge-

wesen sein jenes milden und weiten Geistes, wie wir ihn in der deutschen Literatur etwa von Lessings Nathan dem Weisen her kennen; ein Typus eines edlen philosophischen Judentums, dem nichts ferner liegt, und dem — man wird auch dies sagen dürfen — selber nichts widerwärtiger ist, als jene Ehrfurchtslosigkeit vor der Religion, wie sie vielen seiner Rassegenossen eignet. Dieser Mann, der in der Philosophie einen bedeutenden Namen als Kantforscher hatte und der alles andere war als ein orthodoxer Jude, war sich dennoch nicht zu gut, in der Synagoge seiner Väter als Vorsänger zu amtieren.

Und daneben mag ein zweites Bild treten. Wer während des Krieges in der östlichen Etappe war, hatte Gelegenheit, dort einmal einen Blick zu werfen in eine der Talmudschulen des orthodoxen, koscheren Thorajudentums. Das ist wieder eine Welt für sich. Es ist eine Welt, die uns unendlich fremd anmutet, mit ihrem Ghetto und mit ihrem Ritualismus, und für den, der etwas tiefer in sie hineinsieht, mit ihrer ganzen starren Gebundenheit. Aber es ist ein Judentum vollends, wenn wir es wieder neben jenen seichten, eleganten Aufklärungstyp halten, einer tiefen und großen Ehrfurcht, einer heißen Frömmigkeit, die sich ganz gebunden weiß an die Überlieferungen und Gegebenheiten der Religion dieses Volkes.

Diese zwei Gestalten: des religionsphilosophischen Juden und des Talmudjuden liegen in vielem unendlich weit voneinander ab, nicht nur äußerlich, sondern auch in den Formen ihres Denkens. Und doch ist dieses ihr Denken, soviele andere Momente auch zu seiner Gestaltung mitgewirkt haben mögen, bei beiden letzten Endes aus einer und derselben Hauptwurzel entsprungen. Beide Formen des Judentums, so grundverschieden sie sind, sind Auswirkungen jener großen Erscheinung der Religionsgeschichte der Menschheit, die wir die alttestamentliche Religion nennen. Ritualismus gibt es auch sonst in der Welt; Religionsphilosophien gibt es mehr als eine: aber die Besonderheit dieser zwei Typen, die wir soeben schilderten, ist, daß sie bewußt oder unbewußt vom Alten Testament herkommen und von ihm zehren.

Die alttestamentliche Religion ist das klassische Zeitalter der Religion des Judentums, mit den Gestalten des Mose und des Elia, des Jesaja und des Amos, mit den Liedern der Psalmisten, mit dem Gottesringen des Hiobbuches. Man kann geradezu den Satz aufstellen: wo Judentum in irgendeiner Weise noch den Zusammenhang mit dieser seiner geistigen Heimat bewahrt hat, da ist es noch lebendiges Judentum, noch Judentum, das eine Seele hat. Darum nannte ich das moderne Aufklärungsjudentum entwurzelt und seelenlos, — weil es sich gelöst hat von diesem seinem Mutterboden. Judentum ist am Alten Testament normierte Religion, oder es hat aufgehört, Religion zu sein.

Damit ist freilich für die Religion des Judentums aller Zeiten ein ganz bestimmter Grundzug gegeben, der niemals sich ganz verleugnet und niemals sich ganz verleugnen kann. Gegeben ist dieser Grundzug mit dem Wesen der alttestamentlichen Frömmigkeit. Es ist charakterisiert durch die eigentümliche Verbindung und Verquickung von Frömmigkeit und Sittlichkeit, die dieser alttestamentlichen Religion eignet, und die in dieser Weise keine zweite Religion der Welt kennt. Für den Kenner wird dieses Faktum sehr anschaulich an einem Vergleich mit den Religionen und geistigen Bewegungen der ausgehenden Antike. Es hat im Heidentum der Antike beides gegeben: sowohl Frömmigkeit als auch Sittlichkeit. Man soll nicht sagen, daß das Heidentum nichts gewesen sei als Verworfenheit und Schlechtigkeit. Es gab auf der einen Seite die tiefen Sehnsüchte des Gottsuchens in den Mysterienreligionen, und es gab auf der anderen Seite die edlen ethischen Systeme bei den großen Philosophen der Stoa. Aber die Frömmigkeit der Mysterienreligionen war Versenkung, war Mystik; — sie war nicht Forderung. Und die Morallehren des Epiktet oder des Marc Aurel: sie sind Höhepunkte der Moralität der Menschheit — aber sie haben ihre Wurzel nicht im lebendigen Gottesglauben, sondern im philosophischen System. Das Wesen aber der alttestamentlichen Religion ist, daß hier einmal Ethik und Religion ganz miteinander verwachsen sind;

daß es erstens eine ausgesprochen fordernde, ethische Religion ist, und daß zweitens diese Ethik wesenhaft ihre ausschließliche Wurzel in dem Gottesglauben hat. Die Propheten des Alten Testamentes sind ganz fordernde Propheten — und ihre Forderung konzentriert sich völlig und restlos auf Gott. Das Symbol des Alten Testamentes ist nicht umsonst das „Du sollst" der zehn Gebote; aber an der Spitze dieser zehn Gebote steht nicht zufällig das: „Ich bin der Herr, dein Gott!"

Die Tragik des späteren Judentums ist, daß es diese Verschweißung beider nicht immer in ihrer ganzen elementaren Wucht festzuhalten imstande war. Es ist immer in der Gefahr, die moralische Linie zum Selbstzweck werden zu lassen: entweder indem es zur Moralphilosophie wird, deren religiöser Unterton immer dünner klingt; oder indem es zum Ritualismus, zur Technik, man könnte sagen, zur Akrobatik der ethischen Erfüllung wird. Aber auch in dem Zerrbild des abstrusesten ritualistischen Streites — etwa um das, was man am Sabbat tun darf oder nicht — spiegelt sich noch ein Ringen darum, daß der Mensch in seinem Handeln die Forderung der Gottheit erfülle und richtig erfülle. Und so kann man auch da noch etwas fühlen, wenn man nur den Pulsschlag spüren will, von dem Wirken dieser Religion, die so gewaltig versucht hat, Religion und Ethik in Eins zu schweißen.

Irgendwo in der Linie dieses frommen Judentums steht die Gestalt Jesu von Nazareth. Jesus war nicht nur nach seiner Rasse, sondern er war auch nach seiner Frömmigkeit zunächst Glied des Judentums. Er hat dieses Alte Testament als sein heiliges Buch gehabt. Er hat mit vollem Bewußtsein in die Linie seines Volkes und der religiösen Geschichte seines Volkes sich eingestellt. Und doch ist er der Anfang einer neuen Bewegung, die nicht Judentum ist; einer neuen Religion, die das Judentum gesprengt und weit hinter sich gelassen hat!

Wie erklärt sich diese Tatsache? Ich kann es als eine rein geschichtliche Frage formulieren — es wird freilich von selber eine übergeschichtliche Frage daraus: Wo liegt der Grund, daß Jesus,

der Jude, der fromme Jude, aufhörte, Jude zu sein? Das heißt dann zugleich: Wo ist, gemessen an diesem Judentum, das Neue, das Besondere, das Andere an Jesus und an seiner Botschaft? Denn nie erkennen wir das Wesen und das Eigentliche einer Erscheinung schärfer und klarer als dort, wo wir sie abzugrenzen haben gegen eine andere Erscheinung.

Es wird nicht unnütz sein, wenn an dieser Stelle noch einmal eine Bitte ausgesprochen wird: noch einmal die Bitte, daß wir alle Leidenschaft vor der Tür lassen — nicht nur die politische Leidenschaft, sondern auch die religiöse Leidenschaft. Gewiß, was wir sagen, reden wir vom Standpunkt unserer Religion aus, und wir können gar nicht anders, als die Dinge so ansehen und so darstellen, wie sie sich *uns* darstellen. Aber es ist nicht im Sinne Jesu, wenn wir von vornherein alles, was uns in den Weg kommt, mit Wert- oder Unwertetiketten versehen. Wir dienen nicht unserer Aufgabe damit, daß wir alles an der anderen Religion, bloß weil sie nicht Christentum heißt, schlecht und minderwertig nennen. Woran uns zuerst liegen muß, ist: die Dinge überhaupt einmal *sehen*, von denen wir reden; die Erscheinung *erkennen* als das, was sie ist, worin sie anders ist als andere, erkennen in ihrer Eigenart, ihrer Besonderheit. Dann erst dürfen wir zu fragen beginnen, wo für uns nun die Grenzen liegen von Wert und Nichtwert.
Wer so die Aufgabe hinstellt, in dem Vergleich von Christentum und Judentum zunächst einmal auch die Werte des Judentums anzuerkennen, darf sich darin in der Nachfolge Jesu wissen. Jesus hat auch einmal einem der Pharisäer gesagt, daß er nicht weit sei vom Reiche Gottes. Und ein andermal hat er von einem jungen Menschen geurteilt, der ebenfalls diesen Kreisen angehört haben wird: „Ein echter Israeliter, an dem kein Falsch ist!"
Beispiele dieser Art zeigen, wenn wir sie in Gedanken neben andere Worte Jesu stellen, besonders neben seine Kampfworte gegen die Pharisäer, wie unmöglich und wie falsch es ist, das Judentum der Zeit Jesu als eine mechanische Einheit anzusehen. Dieses Judentum ist ein überaus *komplexes Gebilde*; es ist so

vielgestaltig, wie das Menschentum überhaupt vielgestaltig ist. Es setzt sich zusammen aus einer großen Zahl von Individualitäten; sie geben alle einen gewissen Typus wieder — aber in jedem einzelnen der Schriftgelehrten, jedem einzelnen der Rabbinen kommt dieser Typus in einem *Individuum* zur Ausprägung. Jesus stand im Kampf, und darum tritt uns naturgemäß in seiner Polemik und im ganzen Neuen Testament vor allem dasjenige am Judentum entgegen, was er ablehnt. Die Beispiele, die ich nannte, zeigen mindestens, daß er auch Anderes gekannt hat, und daß er dies Andere auch anerkannt hat. Es hat Höhepunkte und es hat Tiefpunkte auch in diesem Judentum gegeben, und es hat dazwischen, wie überall, einen breiten Durchschnitt gegeben — denn auch hier waren die meisten der Individuen Menschen eines gewissen Durchschnitts. Der *Talmud*, der neben dem Neuen Testament unsere Hauptquelle für diese Dinge darstellt, ist wie ein riesiger Sack, in den alles, was das Judentum an Erinnerungen und Traditionen aufbewahrt hatte, hineingestopft wurde, Wertvolles und Wertloses in dem buntesten Durcheinander, das man sich denken kann.

Antisemitische Polemiker machen fast immer den Fehler, daß sie schematisieren. Man kann nicht vom *Einzelwort* und vom *Einzeltypus* ausgehen und irgendein minderwertiges oder sittlich bedenkliches Wort, das irgendwo im Talmud vorkommt, nehmen und sagen: So ist der Talmud, so ist das Judentum. Das ist genau so sinnlos wie die Methode, mit der die Apologetik der Juden meist umgekehrt verfährt: daß man irgendein einzelnes, besonders hochstehendes Wort nimmt, das auch irgendwo im Talmud vorkommen mag, und sagt: Seht, dies ist der Talmud, das ist das Judentum. Der Talmud ist zweifellos voll von Ritualismus, von ritualistischer Verzerrung und Vertrocknung; er ist zweifellos voll von Dialektik, auch von jener kalten Dialektik, die aus Freude an Witz und Spitzfindigkeit es fertig bringen kann, die sittlichen Grundbegriffe aufzulösen. Aber keiner, der den Talmud wirklich kennt und der Wahrheit die Ehre gibt, kann leugnen, daß mitten hinein in den Wust von Ritualismus und Dialektik immer wieder ganz

echte Töne reinen sittlichen Strebens hereinklingen; immer wieder Gedanken, die noch den Geist des alten ethischen Prophetismus in sich tragen, von dem eben auch das Spätjudentum herkam. Wir werden sogleich davon zu reden haben, ob und wie weit es sich dabei um Höhepunkte handelt, um Ausnahmen; aber auf alle Fälle muß man feststellen, daß solche Höhepunkte *da* sind, daß sie *mög-lich* sind auch außerhalb des Christentums, auch im Judentum. Dann aber ist es natürlich recht und billig, daß man für die Vergleichung von Christentum und Judentum nicht nur die Tiefpunkte der einen Größe einsetzt, auch nicht *nur* jenen mittleren Durchschnitt, sondern mindestens die Höhepunkte *auch* mit in Ansatz bringt. Wenn heute jemand die Ethik des modernen abendländischen Christentums darstellen wollte, so dürfte er doch selbstverständlich nicht sich beschränken auf die Volksmoral unserer europäischen Großstädte und ihrer sogenannten christlichen Kultur, sondern er müßte einen Querschnitt ziehen, durch alle Nuancen hindurch, bis hin zu den Höhepunkten ethischer Werte und ethischer Normierungen, wie sie das gegenwärtige europäische Christentum *auch* hervorzubringen imstande ist — bis hin etwa zu irgendeinem ethischen System einer unserer geistigen Führerpersönlichkeiten eben als eines Typus dessen, was in dieser Sphäre *möglich* ist. Er wird dann natürlich die Frage zu stellen haben, wieweit und inwiefern solche Höhepunkte charakteristisch sind oder nicht. Aber schon *daß* sie aus dem gegebenen Mutterboden abendländischer Christlichkeit erwachsen können, sei es auch als *besondere* Blüte, — schon dies ist doch ein Faktum, an dem man nicht einfach vorbeigehen darf!

Was das bedeutet, läßt sich kaum anders anschaulich machen als an ein paar Beispielen. Wir hatten vorhin das Wesen des Judentums zu verstehen geglaubt als sittliche Religion; darum seien die Beispiele aus dem Gebiete der Ethik, der sittlichen Forderung gewählt. Es ist das Gebiet, das wir auf der christlichen Seite am gewaltigsten umrissen haben in den Kapiteln der Bergpredigt Jesu.

II

In der Bergpredigt Jesu steht der Satz, man solle nicht schwören, überhaupt nicht schwören: „Eure Rede sei Ja Ja, Nein Nein; was darüber ist, das ist vom Übel (wörtlicher: das ist aus dem Bösen)!“ (Matth. 5, 34—37).
Nun steht völlig fest, daß im Judentum der Zeit Jesu ungeheuer viel geschworen und beteuert worden ist; bei den gleichgültigsten Gelegenheiten war man mit den leidenschaftlichsten Schwüren bei der Hand — fast wie in unseren Tagen. Aber man hat auch im Talmud gar nicht selten Sätze, die vor unnötigen und leichtsinnigen Schwüren warnen. Es kommt sogar ein paarmal ein Satz vor, der nicht nur im Inhalt, sondern auch in der Form an den Satz Jesu erinnert: „Das Ja der Gerechten ist ein Ja und ihr Nein ist ein Nein.“

Oder Jesus fordert unbedingte sittliche Reinheit. „Jeder, der ein Weib ansiehet, ihrer zu begehren, hat schon in seinem Herzen die Ehe mit ihr gebrochen“ (Matth. 5, 28). Gewiß sehen wir noch in sehr bedenkliche sittliche Laxheiten des Judentums hinein; aber es kann nicht verschwiegen werden, daß auch im Talmud der Satz steht: „Du sollst nicht sagen, nur der, der mit dem Leibe die Ehe bricht, heiße Ehebrecher; auch der, der mit den Augen die Ehe bricht, heißt Ehebrecher.“

Oder die Scheidungsfrage! Jesus bekämpft die Leichtfertigkeit, mit der an diesem Punkte sehr häufig entschieden wurde, und stellt ihr sein absolutes Scheidungsverbot gegenüber (Mark. 10, 11 f.). Wir können noch in die Erörterungen des Judentums hineinsehen; sie bestätigen das Urteil Jesu. Den Ausgangspunkt bildete immer eine Vorschrift aus 5. Mose 24: man dürfe oder solle der Frau einen Scheidebrief geben, wenn, wie es heißt, „etwas

Schandbares an ihr gefunden wird". Es handelt sich nur darum, wie die verschiedenen Schulen der Schriftgelehrten diesen Begriff „Etwas Schandbares" auslegen. Die einen, zur Zeit Jesu die Schule Schammais, sagten, etwas Schandbares liege schon vor, wenn die Frau das Essen habe anbrennen lassen oder auf der Straße esse: das ist ein Scheidungsgrund. Noch Aqiba, einer der ernstesten und bedeutendsten jüdischen Schriftgelehrten am Anfang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts, hatte kein Bedenken: wenn der Mann eine andere Frau fände, die ihm besser gefalle, so solle er seiner eigenen den Scheidebrief geben. Man versteht Jesu heiligen Zorn. Und doch ist das Bild damit nicht vollständig. Als ein Schriftgelehrter einmal erklärte: „Wenn du deine Frau hassest, d. h. nicht mehr liebst, so entlasse sie," stellte ein anderer den Satz daneben: „Wenn du deine Frau entlässest, so bist du selbst gehaßt," und ein dritter fügte hinzu: „Wenn einer seine Frau verstößt, so vergießt der Altar Tränen." Und ein andermal heißt es in der rabbinischen Literatur, in dem Augenblick, da eine Frau von ihrem Manne geschieden werde, gehe es wie ein unhörbarer Klang vom einen Ende der Welt bis zum anderen.

Oder ich erinnere an Jesu Worte über die Heuchler, die ihre Gerechtigkeit tun, um von den Leuten gesehen zu werden (Matth. 6, 1 ff.). Es sind Bilder aus dem Leben seiner Tage, wenn Jesus schildert, wie sie beim Almosengeben vor sich her posaunen lassen in den Synagogen und auf den Gassen und wie sie mit ihrem Beten an den Straßenecken sich aufstellen. Solche Typen hat Jesus nicht erdichtet, sondern wirklich gesehen. Es ist uns noch ein Volkswitz des Judentums aufbewahrt, der heißt: „Zehn Teile Heuchelei gibt es in der Welt; neun Teile davon sind in Jerusalem, ein Teil in der übrigen Welt."
Aber man muß auch hier wieder hinzufügen: es sind nicht alle so gewesen. Ein rabbinischer Spruch hieß: „Wer Almosen im Verborgenen gibt, der ist größer als unser Lehrer Mose." Von Rabbi Chanina ben Papa wurde erzählt, er sei Nachts ausgegangen, sein Almosen zu verteilen, damit man ihn nur ja dabei nicht sehe.

Ferner muß um der Gerechtigkeit willen festgestellt werden, daß auch Jesu Wort von der Selbsterhöhung und von der Selbsterniedrigung (Matth. 23, 12) seine Parallelen im Rabbinismus hat. Schon aus früher Zeit stammt der Spruch: „Wenn jemand sich selber erniedrigt, so erhöht ihn Gott, und wenn jemand sich selber erhöht, so erniedrigt ihn Gott. Wenn jemand der Größe nachläuft, so flieht sie vor ihm, und wenn jemand vor der Größe flieht, so läuft sie ihm nach."
Und ebenso hat es Schriftgelehrte gegeben, die kaum weniger scharf als Jesus gegen die Stellung nahmen, die predigen und nicht danach tun (Matth. 23, 3). „Wer lernt, um nicht danach zu tun, dem wäre besser, wenn er nicht geboren wäre," steht im alten Midrasch. Rabbi Jochanan verschärfte den Satz noch: „Dem wäre besser, wenn sich seine Nachgeburt um ihn geschlungen hätte und er nicht an die Luft der Welt herausgetreten wäre." Im Talmud ist einmal an die Bundeslade erinnert, von der es im Alten Testament heißt, man solle sie von innen und von außen mit Gold überziehen; so soll auch der Gelehrtenschüler sein: „Ein Gelehrtenschüler, dessen Inneres nicht ist wie sein Äußeres, ist kein Gelehrtenschüler. Er wird ein Abscheulicher genannt."

Sehr ernst hat Jesus immer wieder von der Gefahr des Reichtums und von der Gefahr, sein Herz an die Güter dieser Welt zu hängen, geredet (Matth. 6, 19 ff.; 19, 21 f.).
Nun hat man zweifellos im Allgemeinen im Judentum den Reichtum recht hoch zu schätzen gewußt. Es gibt sieben Dinge, die als Schmuck für den Gerechten aufgezählt werden: „Schönheit, Kraft, Weisheit, Reichtum, Ehre, Alter, Kinder." Armut gilt weithin als ein ganz schweres Leiden. „Es gibt nichts Schwereres in der Welt als Armut; sie ist das schwerste unter allen Leiden in der Welt."
Aber man weiß doch auch von den Gefahren des Reichtums. „Die reichsten Leute der Welt," heißt es, „sind die Sodomiter gewesen. Sie vertrauten nicht auf den Schutz ihres Schöpfers, sondern auf die Menge ihres Reichtums. Denn der Reichtum

treibt von seinen Besitzern die Gottesfurcht weg; sie vertrauen auf ihre eigene Kraft." Oder man schildert, wie der Reiche ins Gericht kommt; da wird er gefragt werden: Warum hast du dich nicht mit der Tora beschäftigt? Dann muß er antworten: Ich bin reich gewesen und war mit meinem Vermögen beschäftigt.
Man weiß sogar noch mehr. Von Rabbi Jochanan, der 279 n. Chr. starb, wird eine Geschichte erzählt, die sehr bezeichnend ist für das, was auch im Rabbinentum an Überwindung des Mammonismus möglich war. „Rabbi Jochanan ging von Tiberias nach Sepphoris hinauf und stützte sich auf die Schulter von Rabbi Chijja ben Abba. Sie kamen an ein Feldstück; da sagte Jochanan: Das hat mir gehört, und ich habe es verkauft, um mich mit der Tora beschäftigen zu können. Dann kamen sie an ein Olivenfeld; da sagte Jochanan noch einmal: Dies Olivenfeld hat mir gehört, und ich habe es verkauft, um mich mit der Tora beschäftigen zu können. Da fing Rabbi Chijja an zu weinen und sagte: Ich weine, weil du dir nichts für dein Alter gelassen hast. Er antwortete: Chijja, mein Sohn, Chijja, mein Sohn! ist das gering in deinen Augen, daß ich etwas verkauft habe, was in sechs Tagen erschaffen worden ist, und dafür etwas erworben habe, was in vierzig Tagen und vierzig Nächten gegeben worden ist, nämlich die Tora. Und als Jochanan gestorben war, sagte man von ihm: Wenn einer den ganzen Reichtum seines Hauses um die Liebe geben wollte, mit der Rabbi Jochanan die Tora geliebt hat, nur verachten würde man ihn!"

Wir prüfen ferner das große Gebiet der Barmherzigkeit. Was Jesus so gebrandmarkt hat, ist wirklich vorgekommen: daß Ritualismus und juristische Dialektik die echte, lebendige Barmherzigkeit verschlangen; daß man z. B. dem Gelübde oder dem rituellen Gebot den Vorrang gab vor der Pflicht, den Eltern zu geben, was ihnen zustand (Mark. 7, 8 ff.).
Der Talmud hat einmal die Frage aufgeworfen, ob etwa die Ehrerbietung gegen Vater und Mutter den Sabbat verdrängen könne? Da wird ausdrücklich festgestellt, daß man zuerst zur

Ehrerbietung gegen Gott verpflichtet sei und dann erst zur Ehrerbietung gegen die Menschen, in diesem Falle also gegen die Eltern. Die Tatsache einer solchen Erörterung zeigt, wie es in der Tat möglich war, daß man das vierte Gebot weniger als Gottesgebot wertete wie das dritte Gebot. Es ist nur eine Konsequenz daraus, wenn einer der Rabbinen, Rabbi Eleazar ben Mattja, den Satz formulierte: „Wenn mein Vater zu mir sagt: Gib mir Wasser zum trinken, und ich muß eigentlich ein Pflichtgebot erfüllen, dann lasse ich die Ehre meines Vaters und erfülle das Pflichtgebot" — d. h. ich lasse den Vater dürsten! Unmittelbar daneben freilich steht die Weisung des etwas später lebenden Rabbi Jsi ben Jehuda: Man solle wenigstens versuchen, ob man jenes Pflichtgebot nicht einem anderen übertragen könne, damit man selbst für die Ehrerbietung gegen den Vater frei werde. Mindestens den Versuch, trotz Ritualgebot die elementare menschliche Pietätspflicht zu üben, hat man also doch teilweise für nötig gehalten.

Ein besonders edles Beispiel, wie auch im Rabbinentum bei einem Konflikt zwischen Ritualismus und Barmherzigkeit die Barmherzigkeit Sieger bleiben kann, ist die Geschichte von Abba Tachna. Sie erinnert geradezu an das Gleichnis vom barmherzigen Samariter. „Abba Tachna ging einmal am Rüsttag des Sabbats, also am Freitag Abend, als es anfing dunkel zu werden, nach seiner Stadt und hatte auf der Schulter sein Bündel. Er traf einen Aussätzigen, der am Wege lag und ihn bat: Rabbi, tu an mir ein Werk der Barmherzigkeit und bringe mich in die Stadt. Er überlegte: Wenn ich mein Bündel hier liegen lasse, wovon soll ich mit meiner Familie am Sabbat leben? Wenn ich aber den Aussätzigen liegen lasse, dann verschulde ich mich an meiner Seele. Was tat er? Er ließ den guten Trieb über den bösen herrschen und brachte den Aussätzigen nach der Stadt; dann ging er noch einmal zurück, nahm sein Bündel und kam nun das zweite Mal in die Stadt, als die Sonne schon untergegangen war (d. h. als der Sabbat schon begonnen hatte und man kein Bündel mehr tragen durfte). Da wunderten sich die Leute und sagten: Jst das der fromme Abba Tachna? Da dachte er in seinem Herzen: Ob

ich etwa den Sabbat entheiligt habe? Da ging eine Himmelsstimme aus, die ihm den Vers aus dem Alten Testament zurief: Geh, iß mit Freuden dein Brot und trinke mit frohem Herzen deinen Wein; denn Gott hat Wohlgefallen an deinem Werke! (Pred. Sal. 9, 7)."

Die Geschichte ist in mehrfacher Hinsicht lehrreich. Sie zeigt erstens deutlich, wie die Entscheidung ganz und gar nicht als selbstverständlich empfunden wird, sondern als ein ganz schwieriges Problem: nicht nur die Leute stellen die bedenkliche Übertretung des Ritualgebotes mit Verwunderung fest, sondern auch der Schriftgelehrte selber ist in der Sache durchaus unsicher und muß erst durch die Himmelsstimme beruhigt werden. Aber sie zeigt freilich doch zweitens mit völliger Klarheit, daß in der Tat auch innerhalb des Rabbinismus Überordnung der Barmherzigkeit über das rituelle Gebot der Sabbatheiligung vorkommen kann.

Wie steht es endlich mit dem Gebot der Feindesliebe? Daß im Judentum die Forderung von Liebe und Nachgiebigkeit vorkommt, daran darf man nicht zweifeln. Der Talmud kennt freilich auch den Satz: „Wenn dich einer töten will, so komme ihm zuvor und töte ihn," und ein andermal wird der Rat gegeben: „Wenn einer über dich kommt, um dich zu töten, und du kannst ihn überwältigen, dann steh nicht still und sprich nicht: Ich versündige mich an seinem Blut, und überlege nicht in deinem Herzen, sondern töte ihn sofort!" Niemand wird den Rat für schlechter halten als die Durchschnittsweisheit der Menschen aller Zeiten und Völker. Aber es gibt auch andere Meinungen. In den „Sprüchen der Väter" wird gesagt, es gebe eine vierfache Gesinnung unter den Menschen: „Die Korrekten sagen: Das Meine ist mein und das Deine ist dein; die Ungebildeten sagen: Das Meine ist dein und das Deine ist mein; die Frevler sagen: Das Meine ist mein und das Deine ist mein; der Fromme aber sagt: Das Meine ist dein und das Deine ist dein." Von Rabbi Abbahu ist das Wort überliefert: „Immer gehöre der Mensch zu den Verfolgten und nicht zu den Verfolgern; denn du hast keinen unter den Vögeln, der

mehr verfolgt würde als die Tauben und die jungen Tauben; und doch hat die Schrift sie als tauglich für den Altar erklärt." Von einem der späteren Rabbinen wird erzählt, er habe dem Achtzehnbittengebet, dem täglichen Gebet des frommen Judentums, folgende Bitte hinzugefügt: „Mein Gott, behüte meine Zunge vor Bösem und meine Lippen, daß sie nicht Trug reden; dem, der mir flucht, schweige meine Seele, meine Seele sei wie Staub für jedermann" — d. h. sie lasse sich von einem jeden ohne Widerspruch zertreten! Dem Rabbi Eleazar ben Pedath sandte einmal Mar Ugaba eine Anfrage: „Leute treten wider mich auf, die der Regierung auszuliefern in meiner Macht steht; was soll ich tun?" Dieser liniert ein Papier und schreibt darauf Ps. 39, 2: „Ich sprach: bewahren will ich meine Wege, daß ich nicht mit meiner Zunge sündige; bewahren will ich meinen Mund mit einem Zaum, solange der Gottlose vor mir ist, — auch wenn der Gottlose in meiner Gewalt ist, will ich meinen Mund mit einem Zaum bewahren." Er sendet ihm noch einmal Botschaft: „Sie quälen mich so sehr, so daß ich gegen sie nicht bestehen kann." Eleazar sendet als Antwort Ps. 37, 7: „Sei stille vor Jahve und warte auf ihn, — sei still vor dem Herrn und er wird sie haufenweise niederstürzen." Endlich kennt der Talmud auch einen Satz, der von ihm mehrfach erörtert worden ist: „Die gedemütigt werden und nicht wieder demütigen, die Schmähung anhören und nicht antworten, die aus Liebe zu Gott handeln und der Züchtigungen sich freuen — von ihnen sagt die Schrift: Die ihn lieben, sind wie der Aufgang der Sonne in ihrer Pracht" (Richt. 5, 31).

Aber Nachgiebigkeit ist noch nicht Feindesliebe. Einmal ist mit dem allem nichts über wirkliche Liebe ausgesagt, über das positive, innere Verhältnis zu dem Gegner. Man kann nachgiebig sein und alles hinnehmen und doch innerlich hassen. Das hat auch das Judentum gewußt, und man hat sich keineswegs gescheut, daraus gelegentlich recht nachdrücklich die Konsequenzen zu ziehen. Das soeben erwähnte Überlieferungsstück wird im Talmud von einer höchst bezeichnenden Erörterung eingerahmt. Der eine Schriftgelehrte erklärt: „Ein Gelehrtenschüler, der nicht Rache übt und

Zorn nachträgt, ist kein Gelehrtenschüler." Ihm wird eingewendet, es heiße doch 3. Mos. 19, 18: „Du sollst nicht Rache üben noch Zorn nachtragen!" Antwort: „Das gilt von Geldsachen." Nun wird weiter jener Talmudsatz aufgenommen: „Die gedemütigt werden und nicht wieder demütigen; die Schmähung anhören und nicht erwidern usw." Antwort: „Immerhin kann man es im Herzen festhalten." Die Meinung ist klar: man muß vielleicht die Mißhandlung als Gottes Fügung hinnehmen, aber den, der sie einem zugefügt hat, darf man und soll man als charaktervoller Gelehrtenschüler von Herzen hassen.

Zweitens aber: Feind und Feind ist zweierlei. 3. Mos. 19, 18 steht eben jener Satz: „Du sollst nicht Rache üben und nicht Zorn nachtragen gegen die Söhne deines Volkes." Die älteste auf uns gekommene Auslegung des Judentums zu diesem Vers fügt hinzu: „Du darfst also Rache üben und Zorn nachtragen gegen die Andern."

Damit ist eine Unterscheidung angedeutet, die für den national bewußten Juden eine ganz ungeheure Rolle spielt: die Gütigkeit gegen den persönlichen Gegner innerhalb der Volksgemeinschaft, und die Gütigkeit gegen den Volksfremden. Die Auslegung des alttestamentlichen Satzes zeigt, wie scharf in dem zweiten Fall im allgemeinen die Grenze gezogen worden ist. Diese Abgrenzung wird gerade in den alten Texten, deren Inhalt zu großen Teilen aus der Zeit der Apostel stammt, fast regelmäßig vollzogen, wenn im Pentateuch vom „Nächsten" die Rede ist — „wer mit seines Nächsten Weib die Ehe bricht" (3. Mos. 20, 10); „wer seinen Nächsten unabsichtlich erschlägt" (5. Mos. 19, 4): immer fügt die Auslegung ausdrücklich hinzu: „Der Nächste — ausgenommen sind also die Anderen." Über und gegen die Nichtisraeliten hat es bekanntlich eine nicht kleine Zahl recht massiver Worte des Judentums gegeben. Bezeichnend ist eine kleine Legende zur Esthergeschichte, die der Talmud festgehalten hat. Mardochai sei mit Hilfe des Haman, der sich bückte, auf sein Reittier gestiegen und habe beim Hinaufsteigen dem Gegner noch einen Fußtritt versetzt. Da habe ihn Haman zur Rede gestellt: „Heißt es denn nicht in

eurer Schrift: Wenn der Feind fällt, so freue dich nicht? (Spr. 24, 17)." Antwort: „Das gilt nur einem Israeliten gegenüber; von euch aber heißt es: Und du trittst auf ihre Höhen (5. Mos. 33, 29)."

Eine allgemein anerkannte Erweichung der Grenze zwischen Israeliten und Nichtisraeliten hat es gegeben: dem Proselyten gegenüber, d. h. demjenigen Nichtisraeliten gegenüber, der durch Proselytentaufe und Beschneidung voller Jude geworden ist und „alle Worte der Tora auf sich nimmt," wie es einmal heißt. Er steht in jeder Beziehung dem Vollisraeliten gleich. Dagegen gilt der sogenannte „Beisasse", der im Land wohnende, aber nicht übergetretene Nichtisraelit, kurzerhand als wie der Heide. Mit dem Samariter ist es nicht anders. Die Vorschrift des Mosaischen Gesetzes: „Wenn jemandes Rind das Rind seines Nächsten stößt" (2. Mos. 21, 35) erhält die Auslegung: „Seines Nächsten — das will ausschließen das Rind eines Samariters, das Rind eines Fremden, das Rind eines Beisassen."

Die Verhältnisse der Praxis scheinen freilich vielfach die Schroffheit des Gegensatzes abgeschliffen zu haben. Manche der Beisassen haben sich, ohne durch die Beschneidung Vollproselyten zu werden, den religiösen Anschauungen des Judentums genähert. Im Neuen Testament hören wir von dem heidnischen Hauptmann, für den die Ältesten bei Jesus mit der Begründung Fürsprache einlegen, er habe sogar eine Synagoge gebaut (Luk. 7, 5). Es hat sicher in den Gebieten mit Mischbevölkerung oftmals ganz friedliche Beziehungen gegeben. Man hatte höchstwahrscheinlich auch auf jüdischer Seite oft ein Interesse daran, den Gegensatz zu denen, mit denen man einmal zusammenlebte, nicht zu schroff werden zu lassen. Aus solchen Situationen heraus mögen einige rabbinische Sätze entstanden sein, die im Traktat Gittin sich finden, und die zunächst überraschend klingen. „Man hindert die Armen der Nichtisraeliten nicht am Sammeln der Nachlese und des Vergessenen, auch nicht am Abernten des Ackerwinkels." „Man versorgt die Armen der Nichtisraeliten mit den Armen der Israeliten, man besucht die Kranken der Nichtisraeliten mit den Kranken der

Israeliten; man begräbt die Toten der Nichtisraeliten mit den Toten der Israeliten"; ja sogar: „man darf den Nichtisraeliten den Friedensgruß sagen." Die Sätze sind überraschend, aber sie dürfen vielleicht nicht so hoch angeschlagen werden, wie es zuerst scheint. Sie haben nämlich durchweg als begründenden Zusatz die Bemerkung: „Um des Friedens willen." Das beweist: sie sind nicht aus prinzipiellen Erwägungen entstanden, sondern aus der unmittelbaren Praxis des Nebeneinanderlebens. Immerhin mag Derartiges recht wohl eine Brücke gebildet haben, hinüber zu einer ruhigeren und humaneren Beurteilung auch des Volksfremden.

Zu einer prinzipiellen Entscheidung haben schließlich, wenigstens in einzelnen Fällen, einige Worte des Alten Testamentes geführt. 2. Mos. 23, 4 steht: „Wenn deines Feindes Ochs oder Esel dir begegnet und geht in der Irre, so sollst du ihn deinem Feinde wieder zuführen." Man merkt den rabbinischen Auslegungen einer solchen Stelle sehr deutlich an, wie unbequem im Allgemeinen dem Rabbinismus der Gedanke ist, solch ein Wort könne auch vom Volksfremden gemeint sein. Man legt aus, der Feind sei der rückfällige Proselyt oder der abtrünnige Israelit, oder aber der Israelit, mit dem man einen persönlichen Streit hat. Aber man hat doch auch festgehalten, daß es einmal einen Rabbinen gegeben hat, Rabbi Joschijja, um 140 n. Chr., der ganz grundsätzlich zu dieser Stelle feststellte: das sei das Rind und der Esel des Heiden, „der den Götzen dient". Das ist einmal ein Fall, in dem die nationale Schranke wirklich klar und deutlich und prinzipiell durchbrochen ist. Und noch von einem anderen, der ein paar Jahrzehnte früher lebte, wissen wir, daß er jene Grenze grundsätzlich durchbrochen hat: Ben Azzai. Rabbi Aqiba stellte als Hauptgrundsatz der Tora den Satz auf: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" (3. Mos. 19, 18b) und verstand dabei, wie alle seine Zeitgenossen, unter dem „Nächsten" den Volksgenossen, den Juden. Ben Azzai aber stellte dem entgegen als den größeren Satz der Tora 1. Mos. 5, 1: „Als Gott den Menschen schuf, machte er ihn (den Menschen) nach der Ähnlichkeit Gottes." Das heißt: für Ben Azzai ist der Begriff „Mensch" größer als der Begriff

„Volksgenosse", die Humanität größer als der exklusive Nationalismus. Gewiß sind Beispiele dieser Art nicht zahlreich. Es mag auch wohl sein, daß die spätere Tradition nicht immer viel Neigung hatte, sie festzuhalten. Aber daß sie fehlen, daß Gesinnung dieser Art im Judentum nicht möglich sei, sollte man keinesfalls behaupten. Daß sie auch in der späteren Zeit mindestens nicht ganz vergessen war, beweist schließlich eine kleine Legende des Talmud, wie einst nach dem Untergang der Ägypter im Roten Meer die Engel ein Loblied anstimmen wollten und Gott es ihnen verwies mit den Worten: „Meiner Hände Werk ist im Meer untergegangen und ihr wolltet vor mir ein Lied anstimmen!"

Aber das eigentliche Problem der Feindesliebe, wie sie Jesus fordert, ist ja gar nicht das nationale Problem. Es spielt auch in seine Verkündigung hinein; die Geschichte vom barmherzigen Samariter zeigt in der Tat, wie für Jesus dort, wo es sich um die Barmherzigkeit handelt, die nationalen und völkischen Schranken einfach nicht existieren. Aber die ganze Schwere der Forderung Jesu liegt doch auf dem: „Tut wohl denen, die euch hassen; segnet, die euch fluchen!" (Luk. 6, 27 f.)
Auch mit dieser Seite des ethischen Problems hat das Judentum gerungen. Auch hier sieht man noch, daß ihm die Entscheidung nicht leicht und selbstverständlich geworden ist — so wenig, wie dem Menschentum irgendeiner Zeit. Im Alten Testament steht der Satz: „Wenn deinen Feind hungert, so speise ihn." Es ist bezeichnend, wie wenig die rabbinischen Ausleger zu diesem Spruch zu sagen wissen. Fast alles, was sie sagen, ist entweder belanglos oder es geht in die Allegorie hinüber und bricht damit der konkreten Forderung die Spitze ab. Es sind ja im Bisherigen genug Stimmen aus dem Schriftgelehrtentum mitgeteilt, die recht unverblümt den Haß als das für den rechten Gelehrtenschüler Gegebene fordern.
Aber es wäre unrecht, zu bestreiten, daß man sowohl vor grundlosem Haß mit allem Ernst gewarnt hat — „grundloser Haß wiegt so schwer wie Götzendienst, Unzucht und Blutvergießen" —, als

auch, daß man hin und wieder sogar versucht hat, den Haß zu überwinden und Gütigkeit gegen den persönlichen Feind zu fordern. Im dritten Jahrhundert sagt einmal ein Rabbine, man solle nicht nur meinen, wer Gutes mit Bösem vergilt, dem ergehe es schlecht, sondern: „Wer Böses für Böses vergilt, aus dessen Hause wird das Böse nicht weichen." Aber schon in einer viel älteren Überlieferung der jüdischen Schriftauslegung wird ausgeführt: „3. Mos. 19, 17 heißt es: Du sollst deinen Bruder nicht hassen. Vielleicht sollst du ihm nicht fluchen oder ihn nicht schlagen oder ihm keinen Backenstreich geben! Die Schrift sagt: in deinem Herzen, d. h. ich rede von dem Haß, der im Herzen sitzt." Und dann geht die Auslegung weiter: „3. Mos. 19, 18 heißt es: Du sollst nicht Rache üben. Was heißt: Rache üben? Wenn einer zu einem anderen sagt: Leihe mir deine Sichel, und er leiht sie ihm nicht; morgen aber sagt jener zu ihm: Leihe mir deine Axt, und der antwortet: Ich werde sie dir nicht leihen, wie du mir deine Sichel nicht geliehen hast: das ist Rache; darum heißt es: du sollst nicht Rache üben. — Weiter: Du sollst nicht Zorn nachtragen. Was heißt: Zorn nachtragen? Wenn einer zu einem andern sagt: Leihe mir deine Axt, und er leiht sie ihm nicht; morgen aber sagt jener zu ihm: Leihe mir deine Sichel, und der antwortet: Da hast du sie; ich bin nicht so wie du zu mir, der du mir deine Axt nicht geliehen hast: das ist Zorn nachtragen; darum heißt es: Du sollst nicht nachtragen." Das ist eine Auslegung, unter die kann man nicht viel Anderes schreiben als das urchristliche: „Sie rechnet das Böse nicht zu" (1. Kor. 13, 5).

Und so wird man sich nun auch nicht wundern, gelegentlich den Satz zu finden: „Wer ist der größte Held? Der, welcher seinen Feind zu seinem Freunde macht." Es gibt eine Geschichte von zwei Eseltreibern, die einander feind waren. Einer geht einmal am anderen vorbei und sieht, wie dessen Esel hinfällt. Als er schon vorbei ist, da fällt ihm der Vers aus 2. Mos. 23, 5 ein: „Wenn du siehst, daß der Esel deines Hassers erliegt, kannst du es unterlassen, ihm zu helfen? Du sollst mit jenem dem Tier aufhelfen!" Da kehrt er um und lädt mit ihm auf. Da fängt der andere an, bei sich

selber zu sagen: Wie sehr hat dieser Mensch mich geliebt, und ich habe es nicht gewußt! Und so machen sie Frieden miteinander.
Ja, es ist nicht zu bestreiten, daß auch das außerchristliche Judentum stellenweise jene höchste sittliche Höhe gekannt hat, die für uns in Jesu Befehl liegt: „Bittet für die, die euch verfolgen!“ (Matth. 5, 44). In der Überlieferung des Rabbinismus steht ganz klar und eindeutig der Satz: „Wenn einer einen anderen verletzt hat, so ist der Verletzte verpflichtet, für ihn um Erbarmen zu flehen, auch wenn der, der verletzt hat, ihm nicht Abbitte getan hat.“ Die Illustration dazu gibt eine kleine Anekdote, die mit kleinen Variationen von mehreren Rabbinen erzählt worden ist. Von Rabbi Meïr schildert sie, wie in seiner Nachbarschaft rohe Menschen wohnten, die ihn kränkten. Er betete zornig, sie sollten sterben. Da stellte ihn seine Frau zur Rede: Was ihm einfalle, er solle nach Ps. 104, 35 nicht beten, daß die Sünder, sondern daß die Sünden vertilgt werden von der Erde! Dann, wenn die Sünden vertilgt sind, gibt es auch keine Gottlosen mehr. „Also: bete für sie, daß sie umkehren in Buße, dann werden sie auch keine Frevler mehr sein. Da betete er für sie, und sie kehrten in Buße um.“ — Eine Variante der Geschichte wird noch einmal von Rabbi Zeïra, einem der Rabbinen des dritten Jahrhunderts, erzählt. Auch er hatte in der Nachbarschaft rohe Menschen. Er versuchte, sich ihnen zu nähern, um sie zur Buße zu bewegen. Aber die anderen Rabbinen waren unwillig und ließen es nicht zu. „Als aber die Seele des Rabbi Zeïra zur Ruhe eingegangen war, sagten jene: Bis jetzt hatten wir Rabbi Zeïra, der für uns um Erbarmen flehte; wer wird nun für uns um Erbarmen flehen? Und das ging ihnen zu Herzen, und sie taten Buße.“

III

Gewiß sind diese letzten Gedanken der Feindesliebe und des Betens für die Widersacher nicht das Alltägliche und Selbstverständliche im rabbinischen Judentum. Sie sind es nirgends im Leben der Menschheit. Man sieht es wieder aus der letzten Geschichte: die anderen Schriftgelehrten billigen diese tätige Feindesliebe keineswegs ohne weiteres, genau wie in jener Geschichte von Abba Tachna die Überordnung der Barmherzigkeit über das Ritualgebot nicht selbstverständlich war. Was wir in diesen Beispielen herausgearbeitet haben, sind Höhepunkte, umgeben von Tausenden von Sätzen ethischer Wertlosigkeit. Aber man darf nicht leugnen, daß solche Höhepunkte vorkommen, daß sie auf dem Boden des Judentums, auch außerhalb der Einflußsphäre Jesu, grundsätzlich möglich sind!

Und so muß hier eine These aufgestellt werden, die überraschend und vom Standpunkt des Christenglaubens sehr radikal klingt, und die doch vielleicht jetzt die Leser nicht mehr wundern wird: daß es nämlich unter den ethischen Forderungen Jesu auch nicht eine einzige gibt, von der man aprioristisch behaupten dürfte, sie sei als Einzelforderung — wohlgemerkt: als Einzelforderung — etwas schlechthin Singuläres; sie könne nicht auch auf dem Boden des außerchristlichen Judentums vorkommen; sie sei nicht auch dort möglich — vielleicht noch so selten, aber doch grundsätzlich möglich! Damit soll wahrlich nicht gesagt sein, daß die Unterschiede und Gegensätze zwischen den beiden Religionen verwischt werden müßten. Im Gegenteil: gerade wenn man die Fragen so grundsätzlich von den Quellen selber her anfaßt, wie das hier geschieht, wird klar — und im Folgenden kann das vielleicht noch deutlich werden — wie völlig die Botschaft Jesu sich abhebt, wie sie etwas restlos anderes ist, wie sie zu all dem, was wir an Judentum geschildert

haben, dennoch in einem schlechthin unüberbrückbaren Gegensatz steht. Aber das wird allerdings auch klar: man muß auf christlicher Seite rückhaltlos darauf verzichten, die Besonderheit Jesu und seiner Ethik in irgendeinem — angeblich sonst nirgends erreichten — Einzelsatz zu suchen. Der tiefe Gegensatz zwischen Judentum und Christentum liegt nicht in irgendwelchen Einzelsätzen und einzelnen Lehrpunkten. Er liegt an einer ganz anderen Stelle.

Auch hier mag Schritt für Schritt vorangegangen werden, um den letzten Kern des wirklichen Gegensatzes zu gewinnen.
Dann muß zunächst eine sehr banale Erklärung abgelehnt werden, mit der man manchmal geglaubt hat, die Tatsache jener Zusammenklänge zwischen Bergpredigt und Judentum begreiflich machen zu können: daß man sie nämlich für gegenseitige Abhängigkeiten ausgegeben hat. Jüdische Gelehrte haben manchmal behauptet, und tun es heute auch noch gelegentlich, Jesus habe in der Bergpredigt einfach jüdische Worte zusammengestellt. Das ist im besten Falle eine historische Gedankenlosigkeit; denn die meisten derjenigen Schriftgelehrten, um deren Worte es sich dabei handelt, haben notorisch später, zum Teil zwei oder drei Jahrhunderte später als Jesus gelebt. Und umgekehrt: daß in einer irgendwie nennenswerten Weise die rabbinische Ethik in den nachchristlichen Jahrhunderten durch Gedanken des Evangeliums beeinflußt worden wäre, ist ebenso ausgeschlossen. Dazu war von der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts ab der Gegensatz und Haß des Judentums gegen das Christentum viel zu schroff. Wo einmal im Talmud ein Wort aus der Bergpredigt aufgenommen wird (es kommt ein paarmal vor!), da geschieht es ausnahmslos in der Form einer greulichen Verzerrung und Verhöhnung.
Kurz: es handelt sich bei den Zusammenklängen nicht um Abhängigkeiten, weder des einen noch des anderen Teiles. Sondern, wenn man den Grund der Ähnlichkeiten gewinnen will, dann muß man an das anknüpfen, wovon wir sprachen, dann kann man nur sagen: jener Mutterboden ist derselbe, von dem die

Rede war. Beide, Jesus sowohl als das Judentum seiner Zeit, haben ihre Wurzel in der alttestamentlichen Frömmigkeit. Es war bei den Beispielen ja mehrfach deutlich: wo im Schriftgelehrtentum Feindesliebe sich findet, da ist es, weil einer dieser Schriftgelehrten an einem der alttestamentlichen Worte nicht vorbeikommt, etwa an dem Wort von dem Ochsen oder Esel des Feindes, — weil an diesem Wort der Schriftgelehrte sich entzündet und, all seiner Dialektik zum Trotz, die elementare Gottesforderung begreift. Und auch Jesu Forderung geht von nichts anderem aus als von der für ihn im Alten Testament gegebenen Gottesforderung.

Jetzt erst, wenn wir diesen gemeinsamen Mutterboden festgestellt haben, können wir anfangen, dem Unterschied auf die Spur zu kommen. Der Unterschied liegt zunächst einmal darin, daß bei Jesus alle jene Mannigfaltigkeiten der Höhenlage restlos überwunden sind. Es ist eine Konzentration vollzogen, wie wir sie nie wieder finden. Schon das Alte Testament hat ja keine einheitliche Höhenlage. Man braucht nur die Rachepsalmen zu nennen, um zu wissen, daß auch im Alten Testament Stücke stehen, die mindestens nicht einfach aus einem Geiste erklärt werden können, der dem Geiste Jesu entspräche. Und vollends für das spätere Judentum sind ja immer und immer wieder in den zitierten Beispielen diese Abstufungen der Höhenlage erkennbar geworden. Bei Jesus ist konsequent alles nicht rein Religiös-Sittliche ausgeschaltet. Das ganze Meer von Ritualismus, die ganze Freude an der Dialektik, alle Orientierung der Ethik an Maximen praktischer Lebensklugheit, an denen das Judentum so reich ist: alles ist verschwunden und nichts geblieben, schlechterdings nichts, als die religiöse Forderung. Diese Wucht der Konzentration auf die Forderung als Gottesforderung ist die erste große Besonderheit der Forderung Jesu, hinter der alle Analogien des frommen Judentums zurücktreten.
Was sich hier geltend macht, ist dieses: es haben beide, Jesus und das Schriftgelehrtentum, ihre Wurzel im Alten Testament; — aber Jesus hat diesen Zusammenhang ganz als vollen Lebens-

zusammenhang. Im Judentum ist unendlich vieles nur noch formaler Zusammenhang, nur noch ein Stück Tradition, nur noch ein Stück ererbtes Gut, nur noch Schriftgelehrtentum, darum vertrockneter, verknöcherter Zusammenhang; unendlich oft — wie so häufig in der Menschheitsgeschichte —: ererbt und nicht erworben; ererbt und nicht Besitz. Hier und da einmal sickern die Tropfen noch durch durch die dürre Masse des Traditionalismus, — und dann sprossen auch im schriftgelehrten Judentum jene besonderen Blüten auf. Bei Jesus aber bricht es durch, nicht als ein paar Tropfen, sondern als der volle lebendige Strom alttestamentlicher Forderung in ihrer ganzen Wucht; ihrer ganzen Wucht der Konzentration auf die religiöse Forderung, auf die Forderung als Gottesforderung. Es hat nie einen Juden gegeben, bei dem jener Urton der alttestamentlichen Frömmigkeit: die in Gott und nur in Gott wurzelnde Moralität, so zum vollen einzigen Klang geworden wäre als bei dem, der von sich sagte, er komme, „Gesetz und Propheten zu erfüllen".

Man braucht diese Gedanken nur einmal durchzudenken, um zu wissen, wie widersinnig und wie historisch falsch ohne jede Ausnahme die Versuche sind, Jesus und das Christentum vom Alten Testament und von der geistigen Geschichte seines Volkes loslösen zu wollen. So wie Jesus in allem zunächst Glied seines Volkes ist: wie er dessen Kultursphäre angehört; wie er ihm in seiner Sprache, in den Formen des Ausdrucks und der Rede angehört, — so ist er auch ein Glied dieses Volkes in der Art, aus dem Brunnen der alttestamentlichen Gottesoffenbarung diese Doppelheit hervorquellen zu lassen von Frömmigkeit und Sittlichkeit, von Gottesbewußtsein und Forderung. Die Ethik Jesu und die Ethik des Christentums steht nicht unvermittelt da, nicht aus einem Nichts gewachsen. Sie will nichts anderes sein, und sie ist — geistesgeschichtlich angesehen — nichts anderes als die konzentrierteste Auswirkung jener gewaltigen Bewegung der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte, die ihren Niederschlag eben in dem Schriftenkomplex gefunden hat, den wir das Alte Testament nennen. Das bedeutet freilich: die Christenheit, die sich der „Hoheit und sittlichen Kultur des Christen-

tums" rühmt, von der der alte Goethe zu Eckermann redete, „wie sie in den Evangelien schimmert und leuchtet" — sie mag niemals vergessen, daß das Alte Testament nicht zufällig in ihrer Bibel steht. Alle christliche Kultur und alle christliche Ethik hat ihre *eine* große Wurzel in dem sittlichen Gottesbewußtsein der alttestamentlichen Frömmigkeit. Das kann und das darf nicht verwischt werden.

Doch wir stehen mit dem allen schon bei dem anderen großen Unterschied zwischen Jesu Forderung und der Ethik des Judentums. Man kann ihn auf die Formel bringen: *absolute Intensität* der Ethik Jesu. Die Forderung Jesu ist gestellt als eine absolute. Man könnte sagen: Jesus fordert nicht ein wenig Liebe, nicht ein wenig Reinheit. Er fordert auch nicht möglichst viel davon. Sondern, was er fordert, heißt einfach kategorisch: Liebe; heißt einfach und schlechtweg: Reinheit. Was er fordert, fordert er *ganz*.
Es ist das Wesen der Gottesforderung, daß sie *ganze* Forderung ist. Aber es ist ein Unterschied, ob ein Gesetzgeber diese Forderung hineinbaut und hineinbauen muß in die Empirie des irdischen Lebens und der irdischen Lebensverhältnisse; ob diese Forderung in der sogenannten Praxis des Lebens zum Kompromiß wird, d. h. ob man in die Regeln und Gesetze und Verhältnisse des Lebens soviel von dieser Forderung hereinnimmt, als eben unter Menschen möglich ist; — oder aber, ob sie einfach in absoluter Schärfe dasteht, losgelöst von allen Kompromissen des empirischen Lebens, losgelöst von allen Normierungen an dem praktisch Möglichen, losgelöst von allen Reflexionen über Erfüllbarkeit oder Nichterfüllbarkeit; dasteht nur für sich allein, in lapidarer Absolutheit.
Und das ist der andere grundsätzliche Unterschied zwischen der Ethik Jesu und aller Ethik des Judentums aller Stufen. Das ist der Unterschied *auch* zwischen der Ethik Jesu und der Ethik des Alten Testaments. Es gibt keinen zweiten Zusammenhang, der ihn so ausführlich und so mit ausdrücklichen Worten klar legt, wie Jesu Wort von der Ehescheidung. Die Gottesforderung heißt eindeutig: „Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch

nicht scheiden." Es gibt keine Scheidung. „Wer sich von seinem Weibe scheidet und freit eine andere, der bricht die Ehe." (Mark. 10, 1 ff.) Daran kann nichts gedeutelt werden. Das ist das völlig eindeutige Wort Jesu, ohne jede Problematik, ohne jede Diskussion: die Gottesforderung steht einfach da. Daneben aber steht der Scheidebrief, den Moses verordnet hat. Was soll der, was hat er für einen Sinn? Jesus gibt die Antwort: „Um eurer Herzenshärtigkeit willen!" Das heißt: um des empirischen Zustandes der Menschenwelt willen, um der praktischen Verhältnisse willen. Der praktische Gesetzgeber hat sich auf den Boden der Tatsachen zu stellen. Er muß empirisch damit rechnen, daß es zerrüttete Ehen gibt, — und er wäre ein schlechter Gesetzgeber, wenn er das nicht täte. Er hat gesetzgeberische Formen zu finden, die das Übel soweit als möglich einschränken. Der Scheidebrief ist solch eine Form, durch die der alttestamentliche Gesetzgeber verhindert, daß der brutale Ehemann die Frau einfach formlos fortschickt. Die Edlen unter den Schriftgelehrten begreifen diese Tendenzen des alttestamentlichen Gesetzes und suchen sie zu fördern. Bei Jesus dagegen fehlt jegliche Rücksicht und Erwägung dieser Art. Er fragt nicht, ob die Gottesforderung in der Welt der Sünde Wirklichkeit werden kann oder nicht. Er stellt sie hin, restlos und völlig gelöst von jedem Kompromiß des praktischen Lebens, — stellt sie hin in ihrer vollen Ungebrochenheit als Gottesforderung.

Damit steht die Untersuchung genau an dem Punkt, an dem die Menschen der Gegenwart um die Bergpredigt Jesu ringen. Das Problem der Bergpredigt heißt: Paradoxie einer Forderung, die erhoben ist zu einer rigorosen und radikalen Absolutheit. Das war die Fragestellung, vor der Tolstoi stand und vor der alle seine Nachfahren stehen bis hin zu den Jüngsten, und genau dasselbe ist die Fragestellung seiner großen Antipoden Solowjeff und Dostojewski. Nur daß die einen, Tolstoi und sein Kreis, nun gerade aus der absoluten Forderung das *Gesetz* machen, mit dem sie den empirischen Alltag meinen umzuwandeln; und daß die anderen beiden an der absoluten Forderung Jesu die ganze Metaphysik von Armseligkeit und Not erfaßt haben, die über allem Menschentum

liegt. Und in dem ist Dostojewski der Größten einer gewesen, die je die Bergpredigt gedeutet haben.

Es gibt wohl keinen besseren und keinen nüchterneren Kommentar zu dieser Fragestellung als die Sätze eines Juden, der — ohne sich wohl selbst dessen bewußt zu sein — unlängst ein Urteil zu diesen Dingen abgegeben hat. Ein gelehrter, in Jerusalem wohnender Zionist, Joseph Klausner, hat vor ein paar Jahren ein großes, hebräisch geschriebenes Buch über Jesus geschrieben. In dem Buch ist auch die Ethik Jesu besprochen und die Frage aufgeworfen, warum eigentlich das Judentum diese Ethik nicht angenommen habe. Die Antwort, die der Jude gibt, heißt: für die jüdische Ethik kommt alles darauf an, daß sie das Leben durchdringt, daß sie das praktische Leben gestaltet. Eine so übersteigerte ethische Rigorosität aber, wie sie Jesus hinstellt, ist praktisch nicht durchführbar; sie führt höchstens dazu, daß Moral und Leben auseinandergerissen werden. Darum: mag sie noch so ehrfurchtgebietend sein — für ein Volksleben und für ein Staatsleben ist sie nicht zu brauchen. Und darum kann das Judentum mit ihr nichts anfangen.

Die Antwort ist vom Standpunkt des Juden aus nicht unrichtig. Denn die Bergpredigt mit der Absolutheit ihrer Forderung hat ihren Sinn in der Tat nicht in ihrer Erfüllbarkeit hin zu einer Menschheitsentwicklung zu den idealen Höhen, auf denen die Menschen einmal stolz triumphieren könnten, daß sie es nun so weit gebracht haben; daß sie nun das Gebot Jesu erfüllen; daß sie nun eine Menschheit sind, die nach der Bergpredigt lebt. Der Jude hat ganz richtig empfunden, daß dort, wo unter dem Gebot die Unterschrift steht: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" (Matth. 5, 45), eine Forderung vor uns hingestellt ist, zu deren Wesen es gehört, daß Menschen sie nicht erfüllen und nicht erfüllen können, solange sie Menschen sind, solange sie in einer Welt der Sünde als Menschen der Sünde leben. Es ist kein Zufall, daß am Anfang der Bergpredigt die Seligpreisungen stehen — nicht derer, die in einem stolzen Menschentum die nun folgende Forderung restlos erfüllen, sondern der Armen, derer die da hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit!

Aber wie kommt Jesus dann auf diese zur Sinnlosigkeit übersteigerte Forderung? Ist das nicht Wahnwitz? Hat der Jude nicht recht: ist es nicht in der Tat für Volksleben und Staatsleben ein Widersinn, ja eine Gefahr? Wer darf es wagen, mit solchen Paradoxien zu spielen?

Es gibt nur einen einzigen psychologischen Punkt, von dem aus man die Absolutheit der sittlichen Forderung Jesu begreifen kann: das Bewußtsein Jesu von sich selbst und von seiner Sendung, das aus ihm selbst hervorbrechende Gottesbewußtsein und Absolutheitsbewußtsein. Der alte Kirchenvater Origenes hat das Geheimnis der Person Jesu auf eine Formel gebracht, in der auch die Lösung für die Paradoxie seiner Forderung liegt. Das Wort heißt griechisch: „autobasileia". „basileia" ist das „Reich", das „Gottesreich"; „autos" heißt „selbst". „autobasileia": er selbst ist das Reich! Sein Bewußtsein von sich läßt seine Gegenwart zur Gegenwart des Gottesreiches, zur Gegenwart der anderen Welt werden. „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist ja das Reich Gottes schon über euch gekommen," lassen ihn die Evangelien einmal aussprechen (Luk. 11, 20). Auch die Forderung Jesu will nicht mehr in der Sphäre der Diesseitigkeit stehen. Sie steht in d e r Sphäre, in die sein eigenes Bewußtsein ihn selbst hinaushebt. Sie ist Forderung des anderen Aon, Forderung dessen, der sich selbst als Gegenwart der anderen Welt weiß. Sie ist Forderung dessen, in dem das Gottesreich Gegenwart und Erfüllung ist; — seine Forderung i s t G o t t e s r e i c h.

Und darum ist diese Forderung eine schlechthin absolute; darum ist sie nicht einer der Kompromisse mit der Empirie der Diesseitigkeit; darum hat sie schlechterdings nicht zu tun mit Scheidebrief und anderen Dingen der praktischen Gesetzgebung. Im Gottesreich gibt es in der Tat keine Scheidung; dort bleibt alle „Herzenshärtigkeit" und alle Rücksicht auf sie vor der Tür. Im Reich der Sünde sind die Menschen verquickt mit Leidenschaften und Einflüssen der ungöttlichen Welt. So muß der Gesetzgeber die juristischen Formen des Eherechtes finden, wie es dieser Welt angemessen ist. Jesus kennt diese Sorge nicht und e r darf es

wagen, sie nicht zu kennen: in seiner Person ist ungebrochene Gegenwart des Reiches Gottes — darum ist in seiner Person die ungebrochene Gottesforderung gegeben.

Damit sind die beiden großen Komponenten festgestellt, die die Botschaft Jesu und das ganze Urchristentum ausmachen, und von denen in keinem Augenblick eine ohne die andere da ist: in deren tiefem Zusammenklang die Eigenart der neuen Botschaft liegt. Die *eine* Komponente heißt: unmittelbare und lebendige Aufnahme dessen, was die Entwicklung der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte an ethischen und religiösen Werten ergeben hat. Die *zweite* Komponente aber heißt: Absolutheitsbewußtsein Jesu, Erfüllungsbewußtsein Jesu, Gottesreichsbewußtsein Jesu, kurz: autobasileia. Und hier hebt sich, was soeben noch das krönende Stück der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte war, aus dieser heraus und wird zur *neuen* Religion und zur *neuen* Ethik. Dort, wo das Sendungsbewußtsein Jesu mit dem Anspruch dasteht, in *seiner* Person *Erfüllung* zu geben, da hört er auf, Jude zu sein, und da hört seine Verkündigung auf, ein Glied, sei es auch das höchste Glied, dieses Judentums zu sein.

Diese Beobachtungen sind im Vorstehenden an dem Gebiete der Ethik illustriert. Man kann sie in ganz analoger Weise auf den anderen Gebieten der Verkündigung und des Wirkens Jesu wiederholen.

Zunächst ergeben sich aus dem Bisherigen sofort gewisse Konsequenzen über die Auffassung beider Religionen von *Sündigkeit und Vergebung*. Auch das Judentum hat zu allen Zeiten, wo es auf dem Boden des Alten Testamentes blieb, von Sünden und Übertretungen gewußt, die der Vergebung bedürfen. Das tägliche Achtzehnbittengebet hat ausdrücklich seine sechste Bitte: „Vergib uns, unser Vater, denn wir sündigten vor dir!" Und doch ist das Sündigkeitsbewußtsein in der Frömmigkeit des Urchristentums ganz anders gelagert. Der Relativität der Forderung entspricht im Judentum ein Bewußtsein *relativer*, aus einzelnen,

wenigen oder vielen, Übertretungen sich zusammensetzender Sündigkeit. Die absolute Forderung Jesu dagegen hat ihr Korrelat und muß es haben in einem absoluten Sündigkeitsbewußtsein. Und beides wieder spiegelt sich in dem, was beide Religionen von Vergebungsnotwendigkeit und Vergebungsmöglichkeit wissen. Auch im Judentum ist das „Barmherzig und gnädig" aus dem einhundertunddritten Psalm nie verklungen. Aber es stellt die Hoffnung dar, deren man sich, vor allem im Blick auf die messianische Zeit, getröstet; als Unterpfand, daß man an ihr teilhaben wird, dient die in Erfüllung einzelner Leistungen sich erweisende relative Gerechtigkeit. In Jesus aber — die Geschichte vom Gichtbrüchigen ist sehr charakteristisch (Mark. 2, 1 ff., bes. 9) — stellt sich die Vollmacht hin, die nicht mehr ringt und nicht mehr hofft, die auch nicht auf Gottes Barmherzigkeit weisend tröstet, sondern deren Anspruch ist, daß sie gibt.

Es ist ferner eine Verkennung des geschichtlichen Tatbestandes, wenn manche Gelehrte gemeint haben, den fundamentalen Gegensatz zwischen Jesus und dem Judentum in der Vorstellung von Gott und in dem Gefühl des Menschen Gott gegenüber feststellen zu können. Die prophetische Predigt von der Erhabenheit Jahves sei für das spätere Judentum zum Dogma eines abstrakten, transzendenten Monotheismus geworden. Gott sei nicht mehr in der Welt und die Welt nicht mehr in Gott. Das ganz und gar Originale und Schöpferische an der Predigt Jesu sei die Verkündigung von Gott als dem himmlischen Vater der Menschenseele. Aber es ist eine ganz einseitige Behauptung, daß das Spätjudentum Gott nur als den Weltentrückten, Unnahbaren, nicht auch als den fürsorgenden Vater gekannt habe. Auch der Talmud weiß, daß Gott „die ganze Welt sieht und ernährt, von den Hörnern des Büffels bis zu den Eiern des Ungeziefers", und daß „kein Vogel zu Grunde geht ohne Gott, um wieviel weniger ein Mensch". Über das Gebet der Frommen ist einmal folgende Reflexion angestellt: Wenn einer einen vornehmen Gönner hat, und er gerät in Not, so kann er nicht einfach zu seinem Gönner hineingehen, um seine Hilfe zu erbitten, sondern er muß an der Türe warten, bis er durch einen

Sklaven oder einen Hausgenossen des Gönners um Einlaß gebeten hat; vielleicht läßt er ihn dann hereinkommen, vielleicht auch nicht. „Aber der Heilige, gebenedeiet sei Er, ist nicht so! Wenn die Not über einen Menschen kommt, so braucht er nicht zu Michael und nicht zu Gabriel zu rufen, sondern zu mir, und ich will ihn sofort erhören; denn es steht geschrieben: Jeder, der den Namen Gottes anruft, wird errettet werden (Joel 3, 5)." Man kann nicht sagen, die Gotteslehre Jesu und des Urchristentums unterscheide sich spezifisch von der Art, wie die Zeitgenossen Jesu über Gott dachten und lehrten. Beide wurzeln durchaus in dem Gottesglauben der Psalmen und der Propheten und der anderen Schriften des Alten Testamentes. Gewiß ist auch hier der Zusammenhang für das spätere Judentum unendlich oft — so gut wie für das spätere Christentum — durch mannigfache Reflexionen überwuchert worden, so daß der klare und schlichte Gottesglaube etwa des dreiundzwanzigsten Psalms sich verdunkelte. Aber daß er fehle, daß er nicht an vielen Punkten auch außerhalb des Urchristentums vorhanden gewesen sei, daß er nicht jedenfalls grundsätzlich zu allen Zeiten auf dem Boden des frommen Judentums möglich sei, das ist eine Behauptung, die keinesfalls sich aufrecht erhalten läßt. Derjenige Punkt, an dem das Neue und Andere am Urchristentum in die Erscheinung tritt, ist wieder nicht die Lehre Jesu, sondern die Person Jesu: sein persönliches Sendungsbewußtsein, das Bewußtsein der in seiner Person gegebenen Sohnschaft und der in seiner Person gegebenen Gegenwart der göttlichen Vergebung, darum aber: der Gottesgegenwart für den Sünder.

Lehrreich ist endlich auch der Vergleich der von Jesus und der im Judentum seiner Zeit erzählten Wundergeschichten. Es gibt allerdings auch in den ältesten und historisch bestbezeugten Quellen des Spätjudentums Erzählungen, die ganz wie eine Wundergeschichte aussehen: daß es nach langer Trockenheit Regen gibt, daß ein Kranker wieder gesund wird. Aber bei näherem Zusehen zeigt sich ein grundlegender Unterschied. Was von einem der Rabbinen in dieser Richtung erzählt wird, wird von ihm erzählt als von einem Beter, dessen Gebete von Gott gehört werden. Von wunder-

baren Gebetserhörungen und von Menschen besonderer Gebetsmacht und Gebetskraft weiß der Fromme so gut des Judentums wie des Alten Testamentes und der Kirche aller Zeiten. Von Jesus aber, so hat Schlatter den Unterschied völlig richtig definiert, „wurde das Wunderbare getan, nicht nur empfangen". Was von ihm erzählt wird, hat seinen Akzent an einer völlig anderen Stelle: an dem Punkte der „Vollmacht". Es genügt, noch einmal an die eine Erzählung vom Gichtbrüchigen zu erinnern und den Sinn ihres Vorganges festzustellen: „Damit ihr aber wisset, daß der Menschensohn Vollmacht hat, Sünden zu vergeben auf Erden — spricht er zu dem Gichtbrüchigen: Stehe auf, nimm dein Bett und gehe heim!" Die Tat Jesu ist und will nichts anderes sein als Tat der in seiner Person gegenwärtigen Vollmacht.

Immer verbinden sich in irgendeiner Weise jene beiden Komponenten: Aufnahme des alttestamentlichen Frömmigkeitsgutes — alttestamentlicher Forderung, alttestamentlichen Glaubens, alttestamentlicher Hoffnung —; und: autobasileia — Gegenwärtigkeit der Erfüllung. Hat man das erkannt, so begreift man, daß *mit Notwendigkeit* an allen Punkten am Ende des Vergleiches nicht die Synthese der zwei Größen steht: Christentum und Judentum, sondern der schroffe und krasse Gegensatz. Man müßte das auf beiden Seiten, bei Juden und Christen, ohne alle Leidenschaft feststellen können. Denn der Gegensatz ist weder Intoleranz noch Bosheit, er ist *innere Notwendigkeit*. Wo Judentum Judentum bleibt, da kann der Anspruch Jesu nichts anderes sein als Lästerung und Wahnwitz; etwas anderes zu denken, wäre für den Juden, der Jude bleiben will, Sünde und selbst Lästerung. Jene Erzählung vom Gichtbrüchigen kann kaum anders sich abspielen als sie es tut: die Schriftgelehrten *müssen* das sündenvergebende Wort Jesu so auffassen, wie es in ihrem Murren sich ausspricht: „Dieser lästert" (Matth. 9, 3.) Der Sabbatkonflikt klingt mit Notwendigkeit in den Satz aus: „Da gingen die Pharisäer hinaus und hielten einen Rat mit den Herodianern wider ihn, wie sie ihn umbrächten" (Mark. 3, 6). Es ist keine Rede davon, daß nicht auch im Judentum hier und dort einmal — wie in jener Geschichte

von Abba Tachna — die Barmherzigkeit hätte dem Sabbatgebot übergeordnet werden können. Maßstab war im allgemeinen, aber nicht ausschließlich, die dringende Lebensgefahr. Bei erwiesener Todesgefahr durfte man in jedem Fall das Sabbatgebot beiseitesetzen. Was Jesu Verhalten an und für sich auslösen konnte, war höchstens eine mehr oder weniger kritische Diskussion über die Dringlichkeit und damit über die Berechtigung seiner Hilfeleistung am Sabbat. Diskussionen dieser Art sind, mögen sie noch so schroff geführt worden sein, nichts Besonderes gewesen; ihretwegen hat man sich nicht umgebracht. Die eigentliche Tiefe des Konfliktes liegt aber gar nicht an dieser Stelle; sie wird erst angerührt durch den auch in diesem Fall im Hintergrund stehenden Anspruch der Vollmacht: daß der Menschensohn Herr sei selbst über den Sabbat. Mit den Antithesen der Bergpredigt ist es nicht anders: jeder einzelne ihrer Sätze mag, wie wir nachzuweisen suchten, auf dem Boden der jüdischen Ethik möglich sein; — das Unerhörte liegt in dem „Ich aber sage euch", das Gesetz und Tradition beiseite schiebt und an ihre Stelle die neue Autorität des Christus stellt. Der Evangelist hat genau diesen Punkt herausempfunden, wenn er der Bergpredigt die Unterschrift gibt: „entsetzte sich das Volk über seine Lehre, denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten" (Matth. 7, 28 f.).

Gerade, weil Jesu Anspruch an das für das Judentum Gegebene anknüpft, wird er zum Ärgernis. Denn indem er das Erbgut des Judentums aufnimmt, wird daraus die neue Religion, die nicht mehr Judentum ist, sondern Christusreligion. Das aber heißt für den Juden, daß ihm sein Heiligtum entweiht wird. Noch einmal: wo Judentum Judentum bleiben will, muß es dem Anspruch Jesu Kampf ansagen bis zum Letzten. Wo aber Jesu Vollmacht als Wirklichkeit und als Wahrheit anerkannt ist, da hat das Judentum sein Ende gefunden.

Auch für den Juden freilich gibt es nur einen einzigen Weg, auf dem es zur Beugung unter die Wirklichkeit des Christus kommt.

Die Bergpredigt, sagten wir, ist ihrem Wesen nach unerfüllbare Forderung. Wir machten uns klar, wie darin ihr tiefer Gegensatz gegen das Judentum liegt. Die Tora, das Gesetz des Juden, und ebenso jedes andere menschliche Gesetz und jede andere menschliche Ordnung, hat nur den einen Sinn, erfüllt zu werden und die Welt zu bauen. Der Sinn der Bergpredigt aber ist: Niederreißen. Sie will und sie muß zerbrechen. Sie will und muß den Menschen dahin führen, wo es kein „Weiter" mehr gibt. Sie hat letzten Endes nur den einen einzigen Zweck und Sinn: die große sittliche Not des empirischen Menschentums aufzureißen und bloßzulegen; das große Nichtsosein und Nichtsokönnen, wie man sein sollte und wie man sein müßte; wie auch der Beste sein müßte, wenn er unter dem „Du sollst vollkommen sein!" steht.

Wenn die Bergpredigt Jesu darin ihren Sinn und ihren Zweck hat, dann ist sie noch ein letztes Mal paradox und sinnlos; mehr als das: dann ist sie ein einziges großes Verbrechen an der Menschheit, der sie die fürchterliche Last dieser absoluten Forderung auflegt. Sie ist es nicht nur für den Juden, sondern nun für jeden denkenden Menschen. Sie ist wirklich nichts als ein trostloses: „Ihr laßt den Armen schuldig werden."

Sie ist es, wenn nicht neben der Forderung Jesu ein Anderes steht, das nicht heißt: „dann überlaßt ihr ihn der Pein," sondern das heißt: „Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt"; wenn nicht, der die Wirklichkeit der Sündigkeit aufdeckt, auch die Wirklichkeit der Vergebung, die Wirklichkeit der Gnade, zeigt. Mit der Bergpredigt etwas „anfangen", kann nur der, auch als Jude nur der, dem sie der Wegweiser zum Kreuze des Heilandes wird. Menschen, die an der Bergpredigt zerbrochen sind, verstehen, was der Vers sagt: „All' Sünd' hast du getragen, sonst müßten wir verzagen!"

Nun erst, unter dem Kreuz Jesu, gewinnt seine Forderung auch ihre positive, ihre aufbauende Bedeutung: sie zeigt das Ziel; sie gibt dem „Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit", dem Ringen um die Vollkommenheit seinen Inhalt. Nun erst, in dieser Doppelheit von Forderung und Kreuz, wird das Gesetz Jesu,

wozu Tolstoi es vergeblich zu machen suchte: Gesetz des Alltages — Gesetz derer, die immer auf Jesu Wort schauen: täglich von ihm sich richten lassen, täglich von ihm sich vergeben lassen, täglich von ihm den Weg neu sich weisen lassen zur anderen Welt.

Vielleicht ist erst jetzt ganz deutlich, warum es so unmöglich ist, das Wesen und die Besonderheit des Christentums auf irgend welche Einzelsätze und Einzellehren zu bringen. Das Christentum hat sein Wesen und seine Besonderheit nur an einem einzigen Punkt: in dem Faktum der Christus-Religion: in dem Faktum der Person Jesu selbst. Man hat oft genug in den letzten hundertfünfzig Jahren versucht, die „Lehre" Jesu, die Weisungen Jesu von seiner Person loszulösen. Was entsteht, ist in allen Fällen erstens eine künstliche Abstraktion und zweitens — eben weil nicht ein Gebilde des Lebens, sondern der konstruktiven Reflexion — ein kümmerlicher, blutleerer Ersatz wirklicher Religion. Wer das Christentum etwa auf die ethischen Maximen der Bergpredigt reduzierte, für den bleibt entweder, wenn er die Absolutheit der Bergpredigt-Forderung stehen läßt, eine Paradoxie übrig, die sinnlos und hoffnungslos ist und die es sein muß, weil der Schlüssel zu ihr verloren ist. Oder — und das ist bekanntlich der Alltagsweg der Aufklärung bis hinein in die Lehrpläne unserer Schulen — man macht aus der Bergpredigt eine Sammlung einzelner ethischer Maximen und stutzt dabei die einzelnen Forderungen zurecht und preßt sie in Kompromisse, bis sie in die Alltagsmoral zu passen scheinen. Und man merkt nicht, daß der Moralkatechismus, der übrig bleibt, so weit von der Forderung Jesu abliegt wie die Erde vom Himmel. Der Jude wird mit Recht auf beide Versuche herabschauen und feststellen, daß, was wertvoll an ihnen sei, Judentum sei; nur daß das wirkliche echte Judentum in beiden Fällen mehr zu bieten habe: im einen Fall eine lebensbrauchbare Ethik gegenüber der vom Leben losgelösten Problematik; im anderen Falle aber die echte, organisch gewachsene Moralreligion gegenüber dem abgeleiteten, banalen Kunstprodukt.

Nicht das Urchristentum, wie man uns manchmal hat glauben

machen wollen, war die Mißbildung des Evangeliums Jesu, wenn es mit seinem Christusglauben und seiner Christozentrizität jenes Christusbewußtsein des Meisters aufnahm und sein ließ, was es von Anfang an war: das Herz der neuen Bewegung. Und ebensowenig war es Mißbildung, wenn man die Christusbotschaft aufnahm als die von dem Gekreuzigten: von dem, der die Menschheit zerbricht mit seiner absoluten Forderung, die nichts übrig läßt als sündige Übertreter; von dem, der die zerbrochene Menschheit heilt durch die Wirklichkeit von Vergebung und Gnade, die sein Sterben nicht bloß verkündet, sondern ist.
Will man von Mißbildung reden, dann ist sie dort, wo man ein christusloses Christentum prägen möchte. Man mag sich zu ihm bekennen: — aber man soll wissen, daß man dem Christentum nicht bloß sein Ärgernis, sondern mit diesem Ärgernis seine Besonderheit und damit sein Daseinsrecht als Erscheinung der Religionsgeschichte ausgebrochen hat. Man ist zur jüdischen Sekte geworden.

Sonst bleibt es bei dem Bekenntnis des Mannes, von dem das Neue Testament uns erzählt, daß er ein Schriftgelehrter war, und daß er keinem der Rabbinen nachstand an Eifer um das Gesetz; daß aber die Forderung Jesu ihn zu Boden warf, und daß ihm Christus des Gesetzes Ende wurde. Der große Apostel Jesu hat gewußt und verstanden, was er mit dem Herzblut seines Lebens schrieb: „Denn ich hielt mich nicht dafür, daß ich etwas wüßte unter euch, als allein Jesus Christus und zwar: den Gekreuzigten." 1 Kor 2,2

20060

Die wissenschaftlichen Unterlagen zu den in diesem Hefte behandelten Fragen findet der Leser in dem Buch des Verfassers: Die Probleme des paläſtiniſchen Spätjudentums und des Urchriſtentum, Stuttgart 1926. Ferner ſei hingewieſen auf: Hermann L. Strack und Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Teſtament aus Talmud und Midraſch, München, Band I 1922, II 1924; Adolf Schlatter, Geſchichte des Chriſtus, 2. Aufl. 1923.

Gedruckt wurde dies Heft im Winter 1925/26 bei Edmund Pillardy in Caſſel.

DATE DUE

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall
GTU Library
3 2400 00412 4842

Stimmen

aus der deutschen christlichen Studentenbewegung:

Heft 1: **Ein Menschenalter deutscher christlicher Studentenbewegung.** Das Wesen und Werden der Deutschen Christlichen Studenten-Vereinigung. Von Erich Stange. Umfang 44 Seiten . . . . . Rm. —.80

Heft 3: **Idealismus und Christentum.** Die Griechen und das Griechentum. Das klassische Weimar. Idealismus und Zivilisation. Von Franz Spemann. Zweite Auflage (4.—6. Tausend). Umfang 64 Seiten . . . . . Rm. 1.—

Heft 4: **Gespräch über den Glauben.** Von Otto Samuel. Umfang 32 Seiten Rm. —.80

Heft 5: **Pazifismus und Christentum.** Über die Stellung des Christen zur Friedensbewegung. Von Johannes Weise. Zweite neubearbeitete Auflage (3. und 4. Tausend). Umfang 80 Seiten . . . . . Rm. 1.—

Heft 6: **Bilden ungelöste Fragen ein Hindernis für den Glauben?** Von Karl Heim. Siebente Auflage (13.—18. Tausend). Umfang 32 Seiten . . . . . Rm. —.80

Heft 8: **Das Felderlebnis.** Eine Untersuchung seiner Entwicklung, seines Wesens und seiner Bedeutung für die Gegenwart. Von Siegfried Wegeleben. Umfang 128 Seiten Rm. 3.50

Heft 9: **Im Kampf um Reinheit.** Das sexuelle Problem in der sittlichen Lebenshaltung der Jugend und der entscheidende Grund für die geschlechtliche Reinheit. Von Paul Zander und Otto Schmitz. Dritte Auflage (7.—9. Tausend). Umfang 40 Seiten Rm. —.80

Heft 11: **Aus der Quelle des Wortes.** Zwanzig biblische Aufsätze und Ansprachen. Von Paul Humburg. Dritte Auflage (6.—9. Tausend). Umfang 182 Seiten . . . Rm. 2.—, geb. 3.—

Heft 12: **Die Gewißheit der Christusbotschaft.** Drei Gegenüberstellungen mit der mystisch-idealistischen Zeitbewegung. Von Otto Schmitz (Das Suchen der Zeit und die Wirklichkeit Christi), Paul Althaus (Das Kreuz Christi als Maßstab aller Religion) und Karl Girgensohn (Die Absolutheit der christlichen Religion). Zweite Auflage (3. und 4. Tausend). Umfang 64 Seiten . . . . . Rm. 1.—

Heft 13: **Das moderne physikalische Weltbild und der christliche Glaube.** Von Paul Gruner. Umfang 32 Seiten . . . . . Rm. —.80

Heft 14: **Aus der Welt eines Gefangenen.** Eine neue Einführung in den Philipperbrief. Von Otto Schmitz-Münster. Zweite Auflage (3. und 4. Tausend). Umfang 80 Seiten Rm. 1.—

Heft 15: **Tolstoi und Jesus.** Von Karl Heim. Zweite Auflage (3.—5. Tausend). Umfang 32 Seiten . . . . . Rm. —.80

Heft 16: **Anthroposophie und Christentum.** Von Thea Kant. Umfang 48 Seiten Rm. —.80

Heft 17: **Das Selbstzeugnis Jesu nach den drei ersten Evangelien.** Von Julius Schniewind. Umfang 24 Seiten . . . . . Rm. —.80

Heft 18: **Zur Philosophie der Geschichte.** Von Franz Spemann. Umfang 80 Seiten Rm. 1.—

Heft 19: **Der Weg zum Herzen Gottes.** Zwei akademische Predigten. Von Karl Heim und Paul Althaus. 2. Auflage (3. u. 4. Tausend). Umfang 32 Seiten . . Rm. —.80

Heft 20: **Die Botschaft vom Reich Gottes.** Von der Berufung und vom Zeugnis für das Reich Gottes. Von Hermann Weber und Johannes Weise. Umfang 40 Seiten Rm. —.80

Heft 21: **Zeitgeist und Urchristentum.** Die sittlich-religiösen Strömungen der Gegenwart im Spiegelbild des Neuen Testaments. Von Erich Stange. Umfang 24 Seiten . Rm. —.80

Heft 22: **Stille und Kraft.** Eine Ansprache vor Studenten. Von Gottlob Schrenk. Zweite Auflage (6. und 7. Tausend). Umfang 24 Seiten . . . . . Rm. —.80

Heft 23: Das Unser-Vater und unsere gegenwärtige Lage. Von Adolf Schlatter. Zweite Auflage (3. und 4. Tausend). Umfang 24 Seiten . . . . . Rm. —.80

Heft 24: Die Würde des Menschen. Von Paul Theodor Jensen. Umfang 32 Seiten Rm. —.80

Heft 25: Erlebtes. Erzählt von Adolf Schlatter. (Mein Anteil am Staat. Mein Anteil an der Kirche. Wie die Bibel zu mir sprach. Der Gast am Tisch Jesu. Der Schüler und der Lehrer. Mein Anteil an der Forschung. Natürliche Wurzeln). Vierte Auflage (11—13. Tausend). Mit einem Bildnis Schlatters. Umfang 112 Seiten . Rm. 2.50, gebunden Rm. 3.50

Heft 26: Einflüsse Jesu. Von Gottlob Schrenk. Zweite Auflage (3. und 4. Tausend). Umfang 40 Seiten . . . . . Rm. —.80

Heft 27: Friede mit Gott. Von Karl Heim. Dritte Auflage (11.—13. Tausend). Umfang 24 Seiten . . . . . Rm. —.80

Heft 28: Wirtschaftlicher Wiederaufbau. Von Georg Michaelis. Umfang 32 Seiten Rm. —.80

Heft 29: Begegnungen mit Jesus für Menschen von heute ausgelegt. Von Heinrich Rendtorff. Zweite Auflage (4.—6. Tausend). Umfang 56 Seiten . . . . . Rm. 1.—

Heft 30: Bekehrung eines Gottlosen. Ein Bekenntnis von Kokichi Kurosaki. Mit einem Geleitwort von Karl Heim. Zweite Auflage (4.—8. Tausend). Umfang 32 Seiten Rm. —.80

Heft 31: Die frohe Botschaft der Kirche. Aufsätze zur religiösen Gegenwartskrise. Von Manfred Björkquist. Umfang 72 Seiten . . . . . Rm. 1.—

Heft 32: Christus-Herrschaft. Vom Nein und Ja Gottes zum Menschen, zur Gemeinschaft, zum Volk. Konferenzvorträge 1924 von Hermann Weber (Umkehr und Heil), Reinold v. Thadden (Gott und Volk), Julius Schniewind (Die Herrschaft Christi) und eine Konferenzpredigt von Gottlob Schrenk (Kol. 3, 1—4). Umfang 64 Seiten Rm. 1.—

Heft 33: Regem habemus. Bilder und Zeugnisse aus einer deutschen christlichen Studentenbewegung. Gesammelt und herausgegeben von Udo Smidt. (Aufgang und Wille. Begegnungen. Gemeinschaft. Wachsen und Wirken. Leben im Sterben. Wege und Umwege. Ausdruck.) Umfang 208 Seiten . . . . . Rm. 4.—, geb. 5.—

Heft 34: Vom Wesen des Ärgernisses. Eine biblische Erläuterung von Otto Schmitz. Umfang 24 Seiten . . . . . Rm. —.80

Heft 35: Christusglaube. Über die bleibende Bedeutung der Person Jesu Christi für den Glauben. Von Gottlob Schrenk . . . . . Rm. —.80

Heft 36: Die Ehre Gottes. Die 28. Aarauer Studenten-Konferenz in Vorträgen von Paul Gruner (Naturwissenschaftliche Weltanschauung und christliches Leben), Karl Heim (Das Gebet als philosophisches Problem), Gottlob Schrenk (Die Frage nach dem Ziel des Lebens), Rudolf Grob (Der Student und die kommende Kirche) und einer Predigt von Lukas Christ. Umfang 128 Seiten . . . . . Rm. 3.—

Heft 37: Die Aneignung des Heils. Von Gottlob Schrenk. Umfang 24 Seiten Rm. —.80

Heft 38: Wie werde ich mit dem Leben fertig? Von Otto Schmitz. Umfang 24 Seiten . . . . . Rm. —.80

Heft 39: Lebensgesetze. Das Lebensgesetz der urchristlichen Gemeinschaft (Wilhelm Brandt) und das Lebensgesetz der Volksgemeinschaft (Johannes Wilkens). Umfang 32 Seiten Rm. —.80

Heft 40: Von Jerusalem nach Rom. Ein biblisches Missionsstudium zu der Frage: Wie führte Jesus seine Jünger auf dem Wege des Glaubensgehorsams zur Heidenmission? Von Gerhard Jasper. Umfang 40 Seiten . . . . . Rm. —.80

Heft 41: Die Krisis der Ethik und das Evangelium. Von Paul Althaus. Umfang 40 Seiten . . . . . Rm. 1.—

Heft 42: Jesus und die Juden. Von Gerhard Kittel. Umfang 40 Seiten . . . Rm. —.80

Heft 43: Unsere Zukunftserwartung im Lichte der Schrift. Von Gotthilf Weismann. Umfang 32 Seiten . . . . . Rm. —.80

Weitere Hefte sind in Vorbereitung.